

## **Conclusion**

### ***Le phénomène passionnel comme expression d'une exigence originaire de sens et de liberté***

---

On ne saurait faire sa part à une réflexion sur les passions, tant elle concerne l'être de l'homme dans son ensemble ; c'est bien l'homme en tant que volonté et liberté qui est en jeu dans la dramatique passionnelle. Comme l'écrit P. Ricoeur, "Nous croyons précisément que les passions ne sont pas des entités étrangères à la volonté même. L'ambition, la haine sont la volonté même, la volonté avec son visage quotidien, concret, réel." <sup>1</sup> L'homme est sujet aux passions parce qu'il est un être de vouloir <sup>2</sup> ; les passions ne sont que l'exacerbation d'un pouvoir premier qui est celui de la volonté. Certes, toute une tradition décrit les passions comme dérivant du corps, comme produites par le principe inférieur de la sensibilité ; or, il semble qu'elles expriment bien plutôt ce pouvoir de l'"âme" qu'est la volonté ; c'est ce qui permet de comprendre que "l'ambition est une figure passionnelle de l'énergie déployée dans le choix et dans l'effort ; la "vertu" stendhalienne et d'une façon générale les passions que dépeignent les dramaturges et les romanciers sont des formes passionnelles du vouloir. Les passions en effet procèdent du foyer même de la volonté et non du corps ; la passion trouve sa tentation et son organe dans l'involontaire, mais le vertige procède de l'âme. En ce sens, les passions sont la volonté même. Elles s'emparent par la tête de la totalité humaine et la font totalité aliénée. C'est pourquoi nulle passion ne peut être située *parmi* les fonctions même synthétiques de l'involontaire ou du volontaire ; chaque passion est une figure de la totalité humaine." <sup>3</sup>

Mais si l'homme est un être de vouloir et de liberté, alors les passions concernent l'être de l'homme dans ce qu'il a de plus profond : "C'est bien pourquoi le phénomène de la passion concerne "l'éthos" humain dans son ensemble" <sup>4</sup> ; sous le régime des passions, un certain nombre de valeurs qui étaient inhérentes au vouloir comme ses "vections privilégiées" , se substituent désormais à l'exigence universaliste et rigoriste du devoir moral. Que les passions soient indissociables du pouvoir d'affirmation qui est celui de l'homme lorsqu'il se réalise comme liberté explique sans doute ce caractère que nous avons souvent remarqué et qui est l'*ambivalence* du phénomène passionnel ; si l'homme est le seul animal exposé à la passion, c'est qu'il est le seul animal trouvant en lui-même les ressources lui permettant de nier sa propre animalité. La passion renvoie à la double "nature " de l'homme, à la fois être sensible et être intelligible. Car si l'homme est un animal "passionnel", ce n'est pas tant qu'il ait un corps, une sensibilité, mais qu'il imagine, et qu'il soit capable de poursuivre assidûment ce qui n'est qu'une vaine chimère : "La passion est la "puissance de la vanité" ; d'un côté, toute passion s'organise autour d'un "rien"

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté . Le volontaire et l'involontaire* , Paris, Aubier-Montaigne , 1967, p. 23.

<sup>2</sup> Comme le précise P. Ricoeur : "*il n'y a de "passion " que pour une action possible ."* Ibid. *Le volontaire ...*, op. cit., p. 259.

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Le volontaire ...*, op. cit., p. 24.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *A l'Ecole de la phénoménologie* , Paris, Vrin, 1986, p. 81.

intentionnel, que le mythe figure dans les images de ténèbres, d'abîme inférieur, de corruption, de servitude ; c'est ce rien spécifique, ce "vain", qui habite soupçon, reproche, injure, grief, et fait de toute passion la poursuite du vent ; et pourtant, d'un autre côté, la passion unit indissolublement grandeur et culpabilité, anime le mouvement de l'histoire et, en jetant l'homme vers le mieux-être et le pouvoir, fonde l'économie et la politique. La passion est puissante et rend puissant ; le mensonge de la passion réside précisément dans le report de la responsabilité sur une fatalité étrangère qui posséderait et emporterait le vouloir." <sup>5</sup> C'est que la passion est moins dépossession du sujet, implacable fatalité à laquelle il est impossible de s'opposer, que le consentement à une nature. Comme l'écrit encore P. Ricoeur : "Le principe de la passion est l'esclavage que l'âme se donne." <sup>6</sup> Certes, la "volonté peut être ravie de bien des manières" , mais "Nous croyons, affirme P. Ricoeur, qu'il y a un principe original de la passion. La passion, c'est la conscience qui se lie elle-même, c'est la volonté qui se rend prisonnière de maux imaginaires, captive du Rien ou mieux du Vain. Destinée à régner sur son corps, la volonté ne peut être esclave que d'elle-même. Nourrie de vent et en proie au vertige de la fatalité, la passion est dans son essence toute spirituelle." <sup>7</sup> Pouvons-nous tenter de préciser, pour conclure, en quoi consiste cette "essence toute spirituelle" de la passion ?

Nous ne pouvons espérer trouver l'indication de cette dimension spirituelle, et donc spécifiquement humaine, de toute passion que dans la définition de l'affectivité proprement humaine ; P. Ricoeur fait observer, à cet égard, que les passions véritables visent moins un "objet" (voir un objet à "consommer") qu'un "sujet" , c'est-à-dire un autre homme. L'insuffisance des anciens *Traité des passions* tiendrait précisément à ce que, la plupart du temps, ils "se tiennent délibérément dans la dimension du désir à terminaison *finie* et ne rencontrent qu'occasionnellement l'affrontement de deux affectivités, par exemple lorsqu'ils distinguent plaisir sensible et joie spirituelle." <sup>8</sup> P. Ricoeur estime que les anciens *Traité des passions* impliquent davantage une "psychologie centrée sur les biens à consommer-consumer" qu'une véritable "dialectique affective" ; dès lors, ils s'interdisent d'apercevoir que ce qui est fondamentalement en jeu dans les passions n'est autre qu'une requête proprement humaine, requête de reconnaissance et de réciprocité ; ainsi, "l'amour d'amitié est-il d'un autre ordre que l'amour de convoitise ; bien entendu saint Thomas et Descartes le savaient comme nous ; et ils discernaient le rôle d'autrui dans bien d'autres passions que

---

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *A l'Ecole ...*, op. cit., p. 82-83.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Le Volontaire ...*, p. 259-260.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Le Volontaire ...*, p. 261.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité . L'homme faillible*, op. cit., p. 124. P. Ricoeur oppose le simple plaisir, en tant qu'il se caractérise précisément par un mode de terminaison (une manière de se "terminer", de s'accomplir) qui est *fini* , par opposition à un autre mouvement affectif, comme le bonheur, qui, lui, comporte une dimension d'infini, parce qu'il vise une totalité de contentement, une plénitude. C'est bien ce caractère "fini " qui consacre l'insuffisance du plaisir pour assurer à l'homme les conditions de la béatitude véritable : "On peut montrer en effet qu'il y a deux espèces de *terminaisons* des mouvements affectifs : l'une achève et parfait des actes ou des processus isolés, partiels, finis : c'est le plaisir ; à l'autre reviendrait de parfaire l'oeuvre totale de l'homme ; ce serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existentiel ; ce serait le bonheur (...), la plénitude du bonheur ou la béatitude." Ibid. p. 109.

l'amour, dans les passions fondamentales de la haine et de la colère, ainsi que dans plusieurs autres passions "dérivées" - envie, jalousie, etc ; mais ils n'en tiraient aucune conséquence théorique." <sup>9</sup> Les différentes passions se trouvent en général distinguées par l'intermédiaire de l'idée de "bien" ou de "mal" sensibles, sans que le sens propre du rapport à autrui, au sein de ces passions, ne soit pris en compte ; or, "C'est pourtant la rencontre d'autrui qui rompt la figure cyclique et finie de l'appétit sensible." <sup>10</sup>

La vérité du phénomène passionnel se trouve en effet dans les passions proprement interhumaines, parce qu'elles mettent en lumière, mieux qu'aucune autre, ce qui est en jeu dans la passion comme dialectique affective. A cet égard, l'*Anthropologie* kantienne représente une manière de progrès dans l'appréhension, et la compréhension, du phénomène passionnel, par rapport aux analyses classiques. C'est qu'en effet, "la trilogie des passions de possession (*Habsucht*), de domination (*Herrschaft*), d'honneur (*Ehrensucht*) est d'emblée une trilogie de passions *humaines* ; d'emblée elle requiert des situations typiques d'un milieu de culture et d'une histoire humaine ; d'emblée aussi est contestée la validité d'un schéma indifféremment animal ou humain de l'affectivité." <sup>11</sup> Pour autant, cette perspective kantienne n'est pas sans difficultés : car si elle met au jour des passions spécifiquement humaines, pour en dénoncer le caractère d'aberration, de "maladie de l'âme", de "folie", etc, elle ne permet pas de comprendre en quel sens ces perversions renvoient à un "originaire" dont elles constituent précisément la dénaturation : "En partant au contraire de passions spécifiquement humaines, Kant se place d'emblée en face des figures *déchues* de l'affectivité humaine ; le *Sucht* de chacune de ces passions exprime la modalité d'aberration, de délire, sous laquelle elles entrent dans l'histoire ; une anthropologie d'un "point de vue pragmatique" est sans doute justifiée de procéder ainsi et de considérer les "passions" comme toujours déjà déchues ; mais une anthropologie philosophique doit être plus exigeante ; elle doit procéder à la restauration de l'originaire qui est à la racine du déchu." <sup>12</sup>

Mais précisément, quel est cet "originaire", dont les passions peuvent être comprises comme une manière de modalisation perversie ?

Si les passions expriment encore, à leur manière, l'humanité de l'homme, c'est qu'elles résultent d'une quête spécifiquement humaine ; ainsi, la trilogie kantienne manifeste une même recherche, un même désir, en sorte que "il faut retrouver, derrière ce triple *Sucht*, un *Suchen* authentique, derrière la "poursuite" passionnelle, la "requête" d'humanité, la quête non plus folle et serve, mais constitutive de la praxis humaine et du Soi humain." <sup>13</sup> Si hideuse que soit la face derrière laquelle ces passions nous apparaissent, il faut pourtant y voir des" modalités primordiales du désir humain et constituantes à l'égard de l'humanité de l'homme ; et nous ne comprenons, ensuite, les "passions" que comme écart, déviation, déchéance, à partir de ces requêtes originaires." <sup>14</sup> La compréhension d'une passion comme "mauvaise" requiert en effet la compréhension du primordial dont elle émane. Tentons donc, en guise de

---

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 126.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 127.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 127.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 127.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 127.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 128.

conclusion, de spécifier et d'articuler la relation de l'homme à un autre homme, du sujet à un autre sujet, qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir.

Il s'agit de comprendre les passions de l'avoir (avidité, avarice, envie, etc), par référence à une requête d'avoir originellement innocente. En quoi la requête d'avoir est-elle une requête d'humanité ? "En ceci, répond P. Ricoeur, que le "moi" s'y constitue en prenant appui sur un "mien" ; autant il est vrai que l'appropriation est l'occasion de quelques unes des plus grandes aliénations de l'histoire, autant cette vérité seconde requiert la vérité première d'une appropriation qui serait constituante avant d'être aliénante." <sup>15</sup> Comme l'a montré Hegel, la promotion de la conscience est réciproque d'une promotion d'"objectivité" ; et la première figure de cette objectivité est constituée par la sphère de l'*avoir* . C'est pourquoi la personne juridique, par le moyen de l'appropriation, place sa volonté dans une chose ; le Moi a désormais quelque chose sous son pouvoir extérieur, et lui-même existe dans l'extériorité, par l'intermédiaire de la chose possédée. Comme l'écrit Hegel : "La personne a le droit de placer sa volonté en chaque chose, qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. c'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses." <sup>16</sup> Dès lors, "le moi a quelque chose sous son pouvoir extérieur. Cela constitue la possession, tandis que ce qui en fait l'intérêt particulier c'est que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre-arbitre." <sup>17</sup> La relation de propriété rend possible le processus d'objectivation de ma volonté personnelle et individuelle pour moi-même <sup>18</sup> ; je m'objective extérieurement par l'intermédiaire des objets que je possède.

Mais la chose possédée n'a pas de valeur en elle-même, elle est pure "extériorité", qui n'a pas de volonté, dit Hegel, qui ne connaît pas de "détermination de soi-même", et qui ne reçoit jamais de détermination que d'une *volonté* qui la veut ou ne la veut pas. La possession n' a donc pas de sens si elle n'est pas un lien existant exclusivement entre "personne" et "chose" ; la personne veut, c'est-à-dire "dépose" sa volonté dans une chose dépourvue de volonté ; c'est là un rapport d'"extériorisation" (*VeräuBerung* ), c'est-à-dire l'identification d'une volonté "intérieure" à l'homme avec une chose naturelle visible, et extérieure. L'étape supérieure, dans cette dialectique de l'appropriation, est celle du *contrat* , au moyen duquel une relation se noue entre

---

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible* , p. 129.

<sup>16</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit* , § 44, tr. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 90.

<sup>17</sup> Hegel, *Principes ...*, § 45, *op. cit.*, p. 91.

<sup>18</sup> La possession commence, si l'on peut dire, avec la relation de possession du corps propre : "Comme personne, je suis moi-même une individualité immédiate, c'est-à-dire que, d'abord si on définit le moi plus précisément, je suis vivant dans ce corps organique qui est mon existence externe, indivisée, universelle dans son contenu et la possibilité réelle de toute détermination ultérieure. Mais comme personne je possède aussi ma vie et mon corps comme des choses étrangères dans la mesure où c'est ma volonté", écrit Hegel, qui poursuit au paragraphe suivant : " Le corps, pour autant qu'il est existence immédiate, n'est pas adéquat à l'esprit. Pour devenir un organe docile et un moyen animé, il faut qu'il soit pris en possession par lui." Hegel, *Principes de la philosophie du droit* , §§ 47-48, *op. cit.*, p. 93.

plusieurs volontés à l'occasion des choses appropriées <sup>19</sup> ; le contrat a une fonction d'institutionnalisation qui légalise la propriété et fait sortir la possession de l'arbitraire. Mais l'important est que la volonté a déjà une structure essentiellement médiatisée : elle ne peut pas être la volonté d'un individu si elle n'est pas reconnue en tant que telle par les autres volontés. Elle se réalise comme volonté particulière par la médiation de l'universalité, puisqu'elle ne peut posséder que sa part "légale" que lui reconnaissent les autres volontés.

Mais cela implique que l'exclusion d'autrui soit corrélative de l'appropriation des choses par une seule volonté particulière ; le mien et le tien s'excluent mutuellement ; le principe de l'appropriation semble bien contenir en soi celui de l'exclusion mutuelle, et contenir en germe le risque de déviation incarné par les passions de l'avoir. Pour autant, il apparaît que ces perversions naissent, secondairement, d'un sentiment originaire légitime, lié au désir de la conscience de se constituer dans l'objectivité.

D'une certaine manière, les relations de domination entre les hommes découlent de relations préalables déterminées par l'avoir ; les relations des hommes au sein des rapports de production, dans la sphère économique, illustrent bien cette dérivation : " Il est très manifeste, précise P. Ricoeur, que ce sont les relations des hommes à l'occasion de l'avoir qui introduisent les relations de puissance entre les hommes dans le travail lui-même ; celui qui possède juridiquement les moyens de production - individu, groupe, Etat - ou même simplement celui - individu ou groupe - qui en dispose en gestionnaire de fait ou de droit, exerce la puissance à l'égard de celui qui travaille." <sup>20</sup> Mais là encore, s'il est vrai que le politique concerne une théorie des passions par le phénomène du pouvoir qui lui est essentiel, il est essentiel de ne pas réduire le pouvoir à une interprétation purement "passionnelle". En d'autres termes, tout pouvoir n'est pas mauvais en soi, ni l'exercice de l'autorité, sans lesquels aucune institution d'une société humaine ne serait possible. De ce que le pouvoir abrite en son sein un risque majeur, la plus grande tentation, qui est pour ceux qui ont le pouvoir d'en abuser, ne saurait justifier la négation de la légitimité de tout pouvoir, quel qu'il soit : " En fait, certes, le pouvoir politique apparaît lié au mal - une première fois parce qu'il n'apporte un remède aux passions que par le moyen de sa violence correctrice, ainsi que l'ont vu toutes les philosophies pessimistes de l'individu, de Platon à Rousseau, Kant et Hegel, et une seconde fois parce qu'il est lui-même déjà déchu en tant que pouvoir violent. Il reste que je ne comprendrais pas le pouvoir comme mal si je ne pouvais imaginer une destination innocente du pouvoir à partir duquel il est déchu." <sup>21</sup> C'est dans la mesure même où nous nous soucions de distinguer rigoureusement le pouvoir et l'abus de pouvoir, ou la violence politique, <sup>22</sup> qu'il nous devient possible de discerner avec précision les sentiments qui sont à la racine des passions du pouvoir ; ces sentiments, qui sont à l'origine des dérèglements passionnels, ne se comprennent eux-mêmes qu'à la lumière de "sentiments purs" qui, dit P.

---

<sup>19</sup> Sur le passage de la propriété au contrat, et le contrat lui-même, cf Hegel, *Principes...*, op. cit., § 71 à 81, pp. 115 à 125.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 133.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 136.

<sup>22</sup> Sur le sens de la distinction nécessaire entre pouvoir et violence, cf les textes suivants de P. Ricoeur : "Etat et violence", in : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 246 à 259 ; "Le paradoxe politique", ibid. p. 260 à 285 ; "Pouvoir et violence", in : *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 20 à 42.

Ricoeur, "fondent l'homme comme animal politique." Si l'on comprend le pouvoir en son sens originaire comme éducation à la liberté, alors on s'aperçoit que le pouvoir est originairement inhérent à l'être-homme ; mais, du coup, cette essence "politique" de l'animal humain est aussi ce qui l'expose à ces perversions caricaturales que sont les passions politiques, les passions du pouvoir, qui ne sont que la dénaturation seconde de la relation originaire de l'homme à l'homme.

Mais c'est peut-être avec la troisième passion de la trilogie kantienne, la passion d'"honneur", ou de gloire, que se manifeste la requête la plus fondamentale parmi celles qui animent l'homme dans son être originaire : la requête de valoir dans l'opinion d'autrui, la requête d'estime. Certaines passions ne peuvent en effet se comprendre qu'à la lumière de cette aspiration légitime qui vise à recueillir l'approbation d'autrui, l'estime des autres hommes ; et ces passions ne se laissent alors que difficilement distinguer, dans leur caractère excessif, de cette requête première, qui semble tout à fait justifiée : "Nulle part, montre P. Ricoeur, il n'est plus difficile de distinguer la figure perverse de l'intention constituante, la passion dérégulée du sentiment constituant : vanité et prétention semblent épuiser toute l'essence mensongère de cette existence fantomatique du moi dans l'opinion d'un autre. Nulle part pourtant il n'est plus nécessaire d'en appeler des modalités aliénées à l'essence originaire." <sup>23</sup> Il faut ici recourir au schéma hégélien de la reconnaissance (*Anerkennung*) des consciences, selon lequel toute conscience de soi veut être reconnue comme conscience de soi par une autre conscience de soi <sup>24</sup> : "cette requête de réciprocité, dont nul vouloir-vivre ne peut rendre compte, est le vrai passage de la conscience à la conscience de soi. Or cette demande n'est pas satisfaite par les relations interhumaines à l'occasion de l'avoir, qui sont des relations d'exclusion mutuelle, ni par les relations à l'occasion du pouvoir, qui sont des relations asymétriques, hiérarchisantes, donc non réciproques. C'est pourquoi la constitution du *Soi* se poursuit au-delà de la sphère de l'économique et du politique, dans la région des relations interpersonnelles ; c'est là que je poursuis le dessein d'être estimé, approuvé, reconnu. Mon existence pour moi-même est tributaire de cette constitution dans l'opinion d'autrui ; mon "Soi" - si j'ose dire - je le reçois de l'opinion d'autrui qui le consacre ; la constitution des sujets est ainsi une constitution mutuelle par opinion." <sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 136-137.

<sup>24</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., t.1 : "La vérité de la conscience de soi-même. A. Indépendance et dépendance de la conscience de soi ; domination et servitude", p. 155 : "La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu." Sur le thème de la reconnaissance", cf. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 137. "Ce que j'attends d'autrui, précise Ricoeur, c'est qu'il me rende l'image de mon humanité, qu'il m'estime en me déclarant mon humanité. Ce reflet fragile de moi-même dans l'opinion d'autrui a la consistance d'un objet, il recèle l'objectivité d'une fin existante, qui limite toute prétention à disposer simplement de moi-même ; c'est dans et par cette objectivité que je puis être reconnu." Ibid. p. 139. En ce sens, la reconnaissance est reconnaissance de la valeur de mon existence ; je suis confirmé dans l'idée que je vaudrais aux yeux d'un autre qui approuve mon existence. La reconnaissance est ainsi marque d'estime, de créance, de croyance, de crédit existentiel ; c'est ce crédit qui, "en tant que j'en suis affecté, constitue le sentiment même de ma valeur". Ibid. p. 140.

C'est de cette recherche de l'estime d'autrui que dérivent la plupart des passions de l'"honneur", de la gloire, de la réputation, qui ne sont que l'exacerbation de ce désir de "reconnaissance", de consécration, de confirmation de ce que je veux, ou crois, ou prétends être, dans et par l'opinion que les autres hommes se font de moi. Mais cette requête légitime comporte le risque de sa propre perversion : car elle m'expose à dépendre, pour la constitution de mon propre "soi", de l'opinion d'autrui ; "La fragilité de cette existence en tant que reconnue, c'est que l'"estime" qui la consacre soit seulement "opinion", " note P. Ricoeur, qui ajoute : il y a là la menace d'une existence en reflet et quasi-fantomatique ; cette possibilité de n'être plus qu'une phrase d'autrui, cette dépendance à la fragile opinion, sont précisément l'occasion des passions de la gloire qui greffent leur vanité sur la fragilité de l'estime en tant qu'opinion." 26 C'est la recherche de la reconnaissance d'autrui qui m'expose continûment à une relation de dépendance à l'égard des fluctuations de l'opinion, elle-même fragile, instable, changeante. Aussi est-ce cette constitution du sentiment de soi qui doit servir de guide dans "le dédale de la psychologie des sentiments qui gravitent autour de la valeur du moi et qui transparaissent seulement à travers des modalités passionnelles plus ou moins aberrantes ; mais une estime vécue dans une croyance, c'est ce qui, plus que tout, peut errer : parce qu'elle est crue, la valeur du moi peut être feinte, alléguée, prétendue ; elle peut aussi être méconnue, contestée et protestée ; et aussi méprisée, rabaissée, ravalée, humiliée ; et quand, à tort, elle est méconnue, le défaut d'estime peut être compensé par une surestimation de soi, ou une dépréciation d'autrui et de ses valeurs : agressivité, représailles, ressentiment, vengeance sont ainsi des ripostes à la méconnaissance, que je ne comprends elle-même que par la recherche de la reconnaissance." 27

Aussi l'estime en tant qu'opinion comporte-t-elle la possibilité d'une "pathologie de l'estime" ; il se confirme en tout cas que "l'on ne *comprend* les formes pathologiques de l'estime de soi qu'à partir de ses formes non-pathologiques et proprement constituantes." 28 Ainsi, ce sentiment de l'estime de soi peut-il donner lieu à toutes sortes de perversions morales, dérivées en droite ligne de son caractère de croyance ; c'est ce caractère qui rend possible ses corruptions. En effet, "ce qui est cru est présumé ; et la présomption du présumé peut devenir la présomption du présomptueux." 29 Dans ce cas, la vanité vient pervertir la créance, et la quête, légitime, de reconnaissance, vire en passion de l'honneur 30 ; un tel dérèglement présuppose l'aveuglement du

---

26 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 137.

27 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 140-141.

28 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 141.

29 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 141.

30 Hegel lui-même a vu que la reconnaissance pouvait enchaîner la conscience à la vaine quête d'une gloire elle-même vaine : "Ce reflet universel de la conscience de soi, le concept qui se sait dans son objectivité comme subjectivité identique à elle-même, et par conséquent comme universel, est la forme propre à la conscience de toute spiritualité, de la famille, de la patrie, de l'État ; comme aussi de toutes les vertus, de l'amour, de l'amitié, de la bravoure, de l'honneur, de la gloire. Mais cet *apparaître* de ce qui est substantiel peut aussi être séparé de ce qui est substantiel et devenir pour lui-même l'objet d'un attachement, dans un honneur vide, dans une gloire vaine, etc." Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 436 ; tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 392.

sujet. Il reste que c'est bien "le sentiment originaire qui rend possible la pathologie en tous les sens de ce mot." 31

Si toutes ces passions sont possibles, c'est donc en raison de la fragilité qui caractérise l'affectivité humaine ; la constitution du "soi" n'est jamais assurée, mais perpétuellement rongée par l'inquiétude, et c'est pourquoi la triple requête dans laquelle il se cherche n'est elle-même jamais achevée ; aussi est-elle source de passions constamment renaissantes. Le coeur, dit P. Ricoeur, est "essentiellement ce qui en moi est inquiet. Quand aurai-je assez ? quand mon autorité sera-t-elle assez assise ? quand serai-je assez apprécié, reconnu ? où est, en tout cela, la "suffisance" ? " 32 Cette inquiétude inapaisable du coeur l'expose à la tentation d'une poursuite sans fin de satisfactions que leur caractère passionnel condamne précisément à l'"insuffisance" ; mais c'est alors qu'il faut marquer avec force à quel point les passions sont proprement "humaines". Car si l'homme est un être passionnel, c'est qu'il est, non pas seulement un être de besoin, mais aussi et surtout un être de désir 33 ; si le besoin trouve à se satisfaire dans un objet fini, le désir ne saurait trouver d'"objet" à la mesure de la quête qui le constitue, et qui est infinie ; il y a bien en l'homme une exigence d'absolu, qui en fait cet "être des lointains", un être de transcendance, à l'inquiétude jamais apaisée. C'est que le désir qui anime l'homme de l'intérieur n'est pas désir de quelque chose, mais il est désir d'un autre désir, qui ouvre ainsi l'homme à une aspiration ouverte et sans fin. C'est,

---

31 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 141.

32 P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 142.

33 Le besoin vise un "objet", alors que le désir s'adresse à un *être* : "Il apparaît que le désir, comme mode d'être auprès des êtres, n'est désir humain que si la visée est non seulement désir de l'autre, mais désir de l'autre désir, c'est-à-dire demande." P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 377. La présence de l'autre est irrécusable dans le désir, lequel comporte une négativité constituant un "manque" plus radical et irrémédiable que le simple manque, provisoire et limité, d'un objet pour un besoin ; c'est précisément pourquoi le désir cherche un "autre" capable de le reconnaître et de l'"instituer", un "répondant" : "Il est dans la nature du désir de faire appel, parce qu'il prend place dans le champ de la parole et du droit." F. George, *Sur Sartre*, Paris, C. Bourgois, 1976, p. 141. De fait, "Le besoin comme tel ne s'adresse pas à l'autre, puisqu'il s'épuise dans la relation transitive de l'organisme au milieu, c'est justement le désir qui naît de cet appel, et qui suppose une relation plus complexe, la relation symbolique, selon laquelle la réalité se distancie, l'autre intervenant comme un moment décisif mais aussi en fonction d'un code." Ibid. op. cit., p. 139. C'est pourquoi le désir est essentiellement humain, social, politique ; ce caractère "symbolique" du désir, par quoi il échappe à la nécessité purement vitale, est ce qui fait que son objet n'est pas un objet, mais un "non-objet", c'est-à-dire une *valeur* : "Pourquoi veut-on tellement, au point d'y laisser sa vie, une décoration, un drapeau : parce que ce sont des objets de désir. Ce sont des *enjeux*, dans une vie qui se situe immédiatement au-delà de la conservation. C'est qu'il s'agit d'être désiré par l'autre (sur le mode de l'amour, de l'admiration, de l'envie, etc), et que le désir porte sur une valeur plus que sur un objet." Ibid. p. 140. Comme le rappelle de son côté P. Ricoeur : "l'empire du désir déborde infiniment le champ des besoins organiques et ne se porte pas uniquement à combler une indigence organique. L'empire des désirs est aussi vaste que celui des valeurs humaines, qui sont non seulement vitales, mais sociales, intellectuelles, morales, spirituelles." *Le Volontaire ...*, op. cit., p. 248. Le désir indique un au-delà du besoin comme simple exigence organique ; le besoin est limité à la satisfaction biologique de la sphère des besoins, alors que le désir comporte une dimension méta-physique, il indique, en l'homme, la présence d'une aspiration à l'infini.



par exemple, cette distinction qui sépare le simple plaisir, fini et limité, du bonheur, qui est exigence de totalité dans l'ordre du contentement et du sens.

C'est cette exigence de totalité dans l'ordre du sens <sup>34</sup> qui constitue la trame affective des grandes passions. En ce sens, la passion est davantage qu'un simple "sentiment" ; les anciens *Traité des passions* comprenaient sous leur titre essentiellement l'ensemble du champ du sentiment, en tant que tout sentiment, du fait que le moi en est affecté, est un *pâtir* ; il y a une *passivité* fondamentale de l'affection qui constitue l'essentiel du noyau sémantique de la passion dans les analyses classiques. Or, il semble, comme le montre bien P. Ricoeur, que les passions au sens propre (si elles doivent être autre chose qu'une "simple dérivation des sentiments vitaux, par cristallisation de l'émotion et en général dans l'horizon du plaisir" <sup>35</sup>), "ne sont point des complications que la tradition a nommées amour, haine, désir, espoir, crainte, audace, timidité ; une intention transcendante les habite, qui ne peut procéder que de l'attraction infinie du bonheur." <sup>36</sup> Il s'agit en effet de comprendre ce qui peut donner tant d'énergie à l'homme, lorsqu'il se lance dans de grandes entreprises et accepte de consentir à de lourds sacrifices pour atteindre son but ; les grandes passions sont aussi "grandes" en un sens métaphysique : elles ne sont pas dépourvues de grandeur. Et l'on ne saurait rendre compte de cette dimension de "grandeur" par la simple référence à un principe de "déraison", ou d'"illusion". Comme le remarque encore P. Ricoeur : "Un principe de plaisir et un principe d'illusion additionnés ne font pas la passion", car, ajoute-t-il, après avoir rappelé le mot de Hegel invoquant l'oeuvre des passions dans l'histoire : " La démesure suppose la grandeur ; l'esclavage des passions est la modalité déchuée de la vie passionnée ; le "pâtir" de fascination, de captivité et de douleur serait incompréhensible, si l'aliénation passionnelle n'était contemporaine d'une grandeur originaire, d'un élan, d'un mouvement de transcendance." <sup>37</sup> Les modèles d'intelligibilité de la "passion-affection", ou de la "passion-déraison", ne sauraient suffire à rendre

---

<sup>34</sup> E. Fromm a choisi d'insister, dans son analyse de la "destructivité" humaine, à la source de trop nombreuses passions, sur cette quête de sens, constitutive de l'humanité même de l'homme : " La vérité est que toutes les passions humaines, qu'elles soient "bonnes" ou "mauvaises" peuvent être comprises uniquement comme une tentative de l'individu pour donner un sens à sa vie et pour transcender une existence banale, limitée au maintien de la vie." E. Fromm, *La Passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Paris, R. Laffont, 1975, p. 31. E. Fromm écrit également : " Ce n'est pas seulement après la satisfaction des besoins physiologiques que ces passions deviennent puissantes. Elles se situent à la racine même de l'existence humaine et ne sont pas une sorte de "luxe" que nous pouvons nous offrir après avoir satisfait les besoins les plus "bas" (...) D'un simple objet, les passions humaines font de l'homme un héros, un être qui, malgré de terribles handicaps, essaie de donner un sens à sa vie. Il veut être son propre créateur, transformer son état d'être non fini en celui d'être ayant un but et une finalité qui lui permettent de parvenir à un certain degré d'intégration. Les passions humaines ne sont pas des complexes psychologiques banals que l'on peut convenablement expliquer par les traumatismes de l'enfance. On ne peut les comprendre qu'en dépassant le domaine de la psychologie réductionniste et en les prenant pour ce qu'elles sont : une tentative de l'homme pour donner un sens à la vie et pour expérimenter le maximum d'intensité et de force qu'il peut (ou croit pouvoir) atteindre selon les circonstances. " Ibid., p. 30.

<sup>35</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 145.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 145.

<sup>37</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 146.

compte de ce mouvement de transcendance des "grandes" passions : "C'est donc au désir du bonheur qu'il faut rattacher la passion et non au désir de vivre ; dans la passion en effet, l'homme met toute son énergie, tout son coeur, parce qu'un thème de désir est devenu tout pour lui ; ce "tout" est la marque du désir de bonheur : la vie ne veut pas tout ; le mot "tout" n'a pas de sens pour la vie, mais pour l'esprit : c'est l'esprit qui veut le "tout", qui pense le "tout" et qui ne serait en repos que dans le "tout"." <sup>38</sup> C'est bien parce que l'homme, en tant qu'être spirituel, est habité par un désir de totalité, d'infini, c'est-à-dire de transcendance, qu'il est capable de passion. En ce sens, le délire passionnel pourrait bien n'être que l'envers négatif de la liberté qui définit l'homme comme être de transcendance.

Philippe Fontaine  
Agrégé de philosophie  
Maître de Conférences à l'Université de Rouen

*La passion*, Éditions Ellipses, Paris 2004, pp. 153-164

---

<sup>38</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 146. "Seul un être qui veut le tout et qui le schématise dans les objets du désir humain peut se méprendre, c'est-à-dire prendre son thème pour l'*Absolu*, oublier le caractère symbolique du lien entre le bonheur et un thème de désir : cet oubli fait du symbole une idole ; la vie passionnée est devenue existence passionnelle." Ibid. p. 147.

